

PEMIKIRAN MUFASIR PEREMPUAN TENTANG ISU-ISU PEREMPUAN

Ah. Fawaaid

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pamekasan
Jl. Panglegur KM. 04 Tlanakan, Pamekasan
e-mail: fawaaid.sjadzili@gmail.com

Abstrak:

Tulisan ini menjawab tiga persoalan pokok, bagaimana penafsiran ayat-ayat perempuan oleh para mufasir perempuan? Bagaimana mufasir perempuan memosisikan diri ketika menafsirkan ayat-ayat tentang perempuan? Dan apakah persamaan jenis kelamin perempuan memungkinkan cara pandang yang sama dalam melihat teks suci terkait isu-isu perempuan? Tulisan ini membuktikan bahwa tidak sepenuhnya benar bahwa kultur yang dibangun laki-laki yang membaca dan menafsirkan Al-Qur'an berdampak pada penafsiran yang membenci jenis kelamin perempuan atau sebaliknya. Dari beberapa kasus penafsiran ayat yang berhubungan dengan isu-isu perempuan, tidak seluruh laki-laki yang menafsirkan Al-Qur'an terkait relasi gender dalam Al-Qur'an memiliki kesimpulan yang sama dalam penafsirannya. Bahwa ada mufasir laki-laki yang tampak "tidak berpihak" kepada jenis kelamin perempuan tidak harus dipahami bahwa itu terjadi karena mufasirnya adalah laki-laki. Persoalan tafsir terkait isu yang berhubungan dengan relasi gender bukan semata-mata persoalan persaingan antara laki-laki dan perempuan, melainkan lebih berhubungan dengan problem metodologis dalam berinteraksi dengan nash Al-Qur'an.

Abstract:

This article answers three essential problems: how is the interpretation of verses about women by the female interpreter (*mufassirah*)? How do the female interpreters place themselves in interpreting the verses about women? Would female sex-type enable the similarity of viewpoints on holy text concerning women issues? The results indicate that it is not completely correct that culture established by men reading and interpreting the Qur'an influence misogynic interpretation or vice versa. Certain cases show that male interpreters on gender relation in the Qur'an do not have the same conclusions in the interpretation. It seems that some male interpreters do not support the women it does not mean that it is because they are male interpreter. The problem of interpretation dealing with gender relation issues is not the problem of gender competition it is mainly the matter of method of how to interact with the Qur'anic verses.

Kata Kunci:

Tafsir, adil gender, feminis, misoginis

Pendahuluan

Perbincangan seputar relasi gender dalam Islam selalu saja menyisakan masalah. Apa yang disebut ketidakadilan gender menjadi isu yang terus-menerus dipersoalkan. Pasalnya, masih begitu kuat melekat dalam bawah sadar kita bahwa perempuan tidak sebanding dengan laki-laki. Bahwa perempuan “kurang akal” dan oleh karena itu dia juga hanya “setengah” manusia.¹ Ini dikukuhkan dengan hadis sahih riwayat Bukhârî berikut ini:

Menceritakan kepada kami Sa’id ibn Abû Maryam berkata, mengabarkan kepada kami Muḥammad ibn Ja’far berkata, mence-ritakan kepadaku Zayd, yaitu Ibn Aslam, dari ‘Iyâdl ibn ‘Abd Allâh, dari Sa’id al-Khudrî berkata, “Rasulullah keluar pada hari raya Fitri atau hari raya Kurban ke masjid. Nabi melewati para perempuan dan bersabda, ‘Wahai para perempuan apakah kalian bersedekah? Saya mengabarkan kepada kalian bahwa mayoritas penghuni neraka adalah perempuan. Kami bertanya, ‘Kenapa demikian wahai Rasulullah? Nabi menjawab, ‘Kalian sering mencela dan melupakan kebaikan. Tidakkah aku pernah melihat orang yang kurang akal dan agamanya sehingga dapat menghilangkan akal laki-laki yang teguh selain salah satu di antara kalian wahai perempuan. Mereka (para perempuan) berkata: “Wahai Rasulullah, apa kekurangan akal dan agama kami?” Beliau menjawab: “Bukankah persaksian seorang perempuan separoh persaksian seorang laki-laki? Ya betul, kata para perempuan. Inilah maksud kekurangan akal. Tidakkah kalian bila haid tidak shalat dan berpuasa? Ya betul,

jawab para perempuan. Inilah maksud kekurangan agama.”²

Anggapan bahwa perempuan “kurang akal dan kurang beragama” berdampak pada berbedanya perlakuan masyarakat terhadap makhluk berjenis kelamin perempuan ini. Perempuan dikonsentrasikan pada ruang domestik semata. Sementara ruang publik menjadi wewenang tunggal laki-laki. Domestifikasi peran inilah yang terus-menerus menyan-dera perempuan. Terlebih lagi dengan perilaku bawah sadar perempuan sendiri yang selalu memosisikan dirinya sebagai “boneka India” yang tidak bisa melakukan hal-hal berarti, lemah, dan tidak berdaya. Perasaan naif ini tentunya cukup berperan dalam membentuk pola berpikir perempuan itu sendiri dan akhirnya hanya akan menjadi justifikasi bagi laki-laki untuk melanggengkan kekuasaannya dan mengambil alih semua kesempatan. Ujungnya, perempuan memiliki daya tawar yang tumpul di hadapan kuasa laki-laki.

Penempatan perempuan yang “tidak menguntungkan” ini juga dikuatkan oleh doktrin-doktrin agama. Tafsir kitab suci yang berkembang turut mengambil bagian dalam mengukuhkan paradigma tidak adil gender yang menjadikan perempuan sebagai obyek laki-laki, bukan mitra sejajar laki-laki. Sejumlah hadis misoginis lebih ditonjolkan dibandingkan dengan hadis-hadis yang adil gender. Fakta itu seolah hendak mengatakan bahwa agama benar-benar tidak berpihak pada perempuan. Perempuan benar-benar dianggap sebagai benda oleh agama. Dengan menampilkan sejumlah a-

•Draft awal tulisan ini berawal dari artikel yang dipresentasikan pada forum AICIS 2015 di Manado.

¹ Ini misalnya diapresiasi oleh Ulfâ Yûsuf dalam salah satu bukunya yang berjudul *Nâqishâtu ‘Aqlin wa Dînin: Fushûl fî Ḥadîts al-Rasûl* (Tunisia: Dâr Sahr, 2008).

² Muḥammad ibn ‘Ismâ’il ibn Ibrâhîm al-Mughîrah al-Bukhârî, *Al-Jâmi’ al-Shahîḥ*, Juz I, (Kairo: Dâr al-Sya’b, 1987), hlm. 83.

yat dan beragam kutipan hadis, otoritas agama tertentu hadir untuk mengekalkan paradigma superior-inferior dalam kaitannya dengan relasi laki-laki dan perempuan. Di sinilah tafsir dan hadis yang membenci perempuan (tafsir dan hadis misoginis) terus dimapankan, bahkan seolah menjadi kebenaran agama.³

Di pihak lain, ada tuduhan bahwa “penjinakan” perempuan dilatarbelakangi oleh dominasi mufasir laki-laki. Faktor mufasir laki-laki dianggap berdampak pada produk tafsirnya yang lebih memihak jenis kelamin laki-laki ketimbang berlaku adil terhadap semua tanpa membedakan jenis kelaminnya. Riffat Hassan, misalnya, menyatakan:

Tradisi Islam sampai sekarang, pada umumnya, sangat ketat berpegang pada patriarki, dan tidak mendorong tumbuhnya ilmuwan dari kalangan perempuan terutama yang ahli dalam pemikiran keagamaan. Dengan demikian, sumber-sumber yang menjadi landasan tradisi Islam, terutama Al-Qur’an, hadis, dan fiqih, *semuanya ditafsirkan oleh hanya laki-laki*, yang menggenggam di tangan mereka tugas untuk mendefinisikan baik secara ontologis, teologis, sosiologis, maupun eskatologis tentang kedudukan perempuan Islam.⁴

Jika asumsi ini benar, maka argumen sebaliknya adalah jika mufasir yang berperan dalam memahami dan menjelaskan doktrin agama itu berjenis kelamin perempuan, maka bisa dipastikan tafsiran dan argumennya tentang perempuan akan lebih memihak perempuan, atau pa-

ling tidak setara antara laki-laki dan perempuan. Apakah memang demikian?

Menyikapi situasi yang seolah meminggirkan peran perempuan, para intelektual Muslim mulai menjadikan isu tentang perempuan sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari perjuangan para pemikir Islam era kebangkitan. Meskipun bukan isu utama yang diperjuangkan mereka, namun setidaknya ada upaya untuk mempertanyakan peran perempuan di samping laki-laki dalam perspektif Islam.⁵ Setidaknya ada dua arus utama dalam perjuangan isu perempuan saat itu: *pertama*, arus sekular yang coba melihat hak-hak perempuan dari sisi kemanusiaan dan kebangsaan tanpa merujuk pada teks-teks suci. Tokoh yang dikategorikan dalam arus ini adalah Ahmad Fâris al-Sidyâq, Farah Anton, dan Qâsim Amîn. *Kedua*, arus pencerahan agama. Dapat digolongkan dalam kategori ini adalah Rifâ’ah al-Thahthâwî,³ Jamâl al-Dîn al-Afghânî, al-Kawâkibî,³ dan ‘Abduh. Dua arus ini sesungguhnya memiliki kesamaan dalam beberapa hal, salah satunya adalah tingkat keterpengaruhan dengan para pemikir Barat.⁶ Di pihak lain, ada beberapa pemikir yang mencoba “menyelamatkan” gerakan pemberdayaan perempuan agar tidak terlalu bergeser dari doktrin agama, bukan gerakan ‘potong-tempel’ dari fenomena yang berkembang di Barat sebagaimana dua arus di atas. Gerakan ini tidak melulu dilakukan oleh laki-laki, tapi juga disadari oleh pemikir Islam dari kalangan perempuan. Beberapa tokoh dapat disebutkan di sini adalah

³ Salah satunya, misalnya dilakukan oleh Asma Barlas. Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’ân* (Austin: University of Texas Press, 2002).

⁴ Penulisan *italic* dari penulis. Riffat Hassan, “Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah?” *Jurnal Ulumul Qur’ân*, Vol. 1. (1990/1410 H), hlm. 49.

⁵ Bû ‘Alî Yasîn, *Huqûq al-Mar’ah fî al-Kitâbah al-‘Arabîyah Mundzu ‘Ashr al-Nahdlah*, (Syiria: Dâ al-Thalî’ah al-Jadîdah, 1998), hlm. 11.

⁶ Ibid., hlm. 11-12.

Hibbah Rouf Izzat,⁷ Umaymah Abû Bakar,⁸ Sâmiyah Manysy, dan lain sebagainya. Dalam konteks Indonesia, Ratna Megawangi⁹ dapat disebutkan di sini.

Dalam perkembangannya, dinamika pemikir Muslim saat ini terkait dengan isu perempuan semakin beragam. Tentu ini tidak lepas dari sumbangan para pemikir sebelumnya semisal Qâsim Amîn dan Nadzirah Zayn al-Dîn di Mesir, Thâhir al-Haddâd (1899-1935) di Tunisia, dan lain sebagainya. Ruang perjuangan kaum perempuan di Arab telah dibuka lebar-lebar oleh Thâhir al-Haddâd. Hingga kini, suara perjuangan itu masih nyaring didengar di Tunisia dan belahan dunia Arab lainnya. Oleh karena itu, tulisan ini hendak memotret bagaimana perempuan membaca Al-Qur'an tentang dirinya sendiri. Apakah menyudutkan dirinya sebagaimana dituduhkan kepada mufasir laki-laki, atau menempatkannya ke tempat yang layak dan ideal?

Tulisan ini hendak menjawab beberapa persoalan, yaitu: Bagaimana penafsiran ayat-ayat perempuan oleh para mufasir perempuan? Bagaimana mufasir perempuan memosisikan diri ketika menafsirkan ayat-ayat tentang perempuan? Apakah persamaan jenis kelamin perempuan memungkinkan cara pandang yang sama dalam melihat teks suci terkait isu-isu perempuan? Ada tiga istilah teknis

yang digunakan dalam penelitian ini, yaitu tafsir adil gender, 'mufasir' perempuan, dan isu-isu perempuan. "Tafsir adil gender" yang dimaksud dalam penelitian ini adalah upaya penjelasan, penjabaran, dan penguraian Al-Qur'an, baik sebagian ataupun keseluruhannya dengan memberikan ruang yang sama bagi perjuangan hak-hak manusia, lepas dari perbedaan jenis kelamin. Sebagian yang lain menyebutnya sebagai *reading liberation*, model pembacaan yang membebaskan, bukan model pembacaan yang mengagungkan laki-laki semata, *reading patriarchy*.¹⁰ Sedangkan istilah mufasir perempuan yang digunakan dalam tulisan ini tidak mengacu pada sosok mufasir dalam arti penulis tafsir lengkap terhadap Al-Qur'an, tapi para pemikir yang mencoba mengkaji Al-Qur'an seputar isu perempuan dan menawarkan alternatif pembacaannya terhadap Al-Qur'an. Dalam konteks ini, tulisan ini akan membatasi pada beberapa "mufasir" perempuan yang terlibat dalam perebutan wacana dalam isu-isu perempuan di Timur Tengah, yaitu Ulfâ Yûsuf dan Hibba Rouf Izzat serta mufasir perempuan dalam arti penulis tafsir lengkap, yaitu Zaynab al-Ghazâlî dan Karîman Hamzah.

Adapun isu-isu perempuan adalah beberapa aspek perbincangan seputar perempuan yang dalam doktrin agama dinilai kurang memihak perempuan. Untuk kepentingan tulisan ini, penulis hendak membatasi cakupan penelitian ini hanya pada beberapa isu saja seputar persoalan relasi gender yang melibatkan jenis kelamin perempuan, yaitu: isu perkawinan, poligami, dan persaksian. Ketiga isu ini merupakan sebagian dari beberapa isu penting yang diperdebatkan dalam isu-isu perempuan dalam Islam.

⁷ Hibbah Rouf Izzat dan Nawâl Sa'dâwîy, *Al-Mar'ah wa al-Dîn wa al-Akhlâq*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2000.

⁸ Umaymah Abû Bakar dan Syeren Syukri, *Al-Mar'ah wa al-Gender: Ilghâ' al-Tamyîz al-Tsaqafîy wa al-Ijtima'îy bayn al-Jinsayn* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 2002).

⁹ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda; Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender* (Bandung: Mizan, 1998). Lihat juga pada pengantar dia dalam buku Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam* (Bandung: Mizan, 1998)

¹⁰ Barlas, *Believing Women in Islam*, hlm. 14.

Tulisan ini bukanlah penelitian pertama dan satu-satunya terkait dengan persoalan relasi gender dalam Al-Qur'an. Kajian tentang relasi gender dalam Al-Qur'an merupakan kajian yang sangat populer di berbagai belahan dunia, tidak terkecuali di Indonesia dan Timur Tengah, terutama pada era kebangkitan. Bû 'Alî Yasîn misalnya mencoba melacak kajian tentang hak-hak perempuan dalam literatur Arab sejak era kebangkitan (*'ashr al-nahdlah*). Dalam bukunya yang berjudul *Huqûq al-Mar'ah fî al-Kitâbah al-'Arabîyah mundzu 'Ashr al-Nahdlah* (Hak-Hak Perempuan dalam Literatur Arab Sejak Era Kebangkitan),¹¹ Alî Yasîn mencoba memetakan perkembangan kajian seputar relasi gender dalam literatur Arab dengan mengkaji beberapa tokoh yang mewakili beberapa generasi, dari generasi era kebangkitan awal hingga kini, dari tokoh semisal Botrus al-Busthâmî hingga Muḥammad Syahrûr. Dari isu yang hanya berkisar pada peran perempuan dalam mengakses pendidikan, hingga pada bagaimana perempuan juga bisa terlibat dalam kehidupan sosial dan politik layaknya kaum laki-laki. Meskipun dalam beberapa hal uraian dalam buku ini digunakan untuk melihat konteks pemikiran Arab kaitannya dengan isu gender, namun tulisan ini berbeda sama sekali dengan apa yang telah dilakukan Bû 'Alî Yasîn. Penulis hendak melihat isu perempuan dalam konteks tafsir Al-Qur'an sebagaimana dibincangkan oleh beberapa mufasir perempuan dengan latar belakang akademik yang beragam.

Selain itu, Asma Barlas, perempuan berdarah Pakistan dan eksis di University of Texas ini menulis sebuah buku

yang berjudul *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of The Qur'an*.¹² Buku ini mencoba mengurai benang kusut posisi dan peran perempuan, baik dalam ranah domestik maupun publik, dengan mengajukan sebuah kerangka interpretatif "liberasi". Apa yang ia sebut dengan model pembacaan yang membebaskan ("*reading liberation*") ini diajukannya untuk menggugat model pembacaan yang ia sebut "pembacaan patriarkal" (*reading patriarchy*) yang begitu dominan mewarnai dan mengarahkan pikiran agamawan dalam merumuskan tafsirannya terhadap kitab suci. Untuk mengukuhkan produk "pembacaan yang membebaskan", utamanya menyangkut persoalan perempuan, Barlas mengurai asal-usul tradisi patriarkal, yang menjadi pemicu lahirnya tafsir misoginik dan patriarkal (*reading patriarchy*). Dengan menampilkan narasi tentang Nabi Ibrahim dan Nabi Muhammad Saw. yang tertuang dalam Al-Qur'an, buku ini di samping ingin membuktikan penolakan Al-Qur'an terhadap sakralisasi Nabi sebagai "bapak" riil atau simbolik, juga ingin menjelaskan basis skriptural persamaan seksual dalam Islam sekaligus untuk menegaskan bahwa pesan-pesan Al-Qur'an benar-benar egaliter dan anti-patriarkal. Buku ini jelas berbeda dengan penelitian ini. Dalam beberapa hal, tulisan ini akan banyak meminjam kerangka teori dan istilah yang dibangunnya, seperti *unreading patriarchy* sebagai usulan pembacaan yang membebaskan perempuan (*reading liberation*).

Buku lain yang mengkaji tema serupa adalah *Nahwa Ushûl Jadidah li al-Fiqh al-Islâmîy: Fiqh al-Mar'ah*.¹³ Sesuai de-

¹¹ Diterbitkan oleh Dâr al-Thalî'ah al-Jadidah, Damaskus, 1998 dengan tebal 208 halaman termasuk daftar isi.

¹² Diterbitkan oleh University of Texas Press, 2002.

¹³ Muḥammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadidah li al-Fiqh al-Islâmîy: Fiqh al-Mar'ah*, (Damaskus: Al-Ahâlî li al-Tawzî', 2000).

ngan judulnya, buku yang ditulis oleh Muhammad Syahrûr ini membahas isu-isu yang berhubungan dengan perempuan, yaitu busana perempuan, wasiat, warisan, kepemimpinan, dan poligami. Seperti halnya isu-isu yang hendak dibahas dalam tulisan ini, buku ini mengulas isu-isu tersebut dengan perspektif lain, yaitu perspektif usul fiqih baru. Dalam beberapa hal, buku ini memiliki kesamaan pembahasan dengan apa yang hendak dikaji dalam tulisan ini. Namun yang membedakan adalah dari segi subjek pengkajinya. Buku ini dikaji oleh laki-laki, sementara kajian yang hendak penulis lakukan lebih ditekankan kepada mufasir perempuan yang mengkaji isu-isu perempuan. Meskipun demikian, dalam banyak hal, pandangan yang tertuang dalam buku tersebut memperkaya pandangan yang hendak diudat dalam penelitian ini.

Dengan demikian, ruang kosong tersebut peneliti gunakan untuk menelaah usulan tentang isu-isu perempuan dan dimanika para 'mufasir' perempuan. Tulisan ini sekaligus hendak membantah bahwa kehadiran tafsir tidak adil gender itu lantaran mayoritas mufasir laki-laki. Penelitian ini hendak mengungkap sebaliknya, bahwa jenis kelamin bukan faktor penentu dalam menentukan apakah produk tafsir itu adil gender atau sebaliknya. Kajian ini sekaligus menjadi acuan dan dasar peneliti untuk membandingkan, menambal, sekaligus mengkritisi beberapa aspek yang telah dilakukan oleh peneliti sebelumnya.

Guna membantu mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti, keberadaan kerangka teori sangat penting dalam sebuah penelitian. Dalam konteks penelitian ini, peneliti meminjam teori yang berkembang dalam studi ilmu Al-Qur'an dan studi ilmu hadis, yaitu *asbâb*

al-Nuzûl dan *asbâb al-Wurûd*.¹⁴ Teori ini sangat penting untuk melihat konteks yang melatari kenapa dua teks suci itu hadir. Tentu perdebatan teoretik teori tersebut dalam konteks penafsiran teks suci juga akan digunakan dalam menganalisis beberapa isu yang diusung dalam kajian ini.

Selain itu, teori sejarah sosial pemikiran tafsir. Teori ini merupakan cabang dari kajian sejarah.¹⁵ Teori sejarah sosial pemikiran tafsir ini peneliti modifikasi dari usulan Minhaji dengan apa yang ia sebut dengan sejarah sosial pemikiran hukum Islam. Sejarah sosial pemikiran tafsir ini adalah mengkaji pemikiran tafsir dengan memperhatikan aspek sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang memengaruhi lahir dan berkembangnya satu pemikiran dalam tafsir. Ini didasarkan pada asumsi bahwa sebagian besar, untuk tidak mengatakan seluruh, produk tafsir merupakan hasil tarik-menarik dan interaksi antara seorang mufasir dengan kondisi politik, ekonomi, sosial, dan budaya yang mengitarinya.¹⁶ Dengan teori ini peneliti hendak melihat bagaimana situasi sosial, politik, dan ekonomi yang melatari beberapa tokoh yang terlibat dalam diskusi dalam penelitian ini menyusun produk 'tafsirnya' dan menyimpulkan secara berbeda.

Perempuan Menafsirkan Al-Qur'an

Perhatian terhadap kajian dan penafsiran Al-Qur'an telah menyita perhatian umat Islam secara umum, baik laki-

¹⁴ Khâlid ibn 'Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr Jam'an wa Dirâsatân*, Jilid I (Kairo: Dâr Ibn 'Affân, t.t.), hlm. 52-75.

¹⁵ Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 46.

¹⁶ Ibid., hlm. 58.

laki maupun perempuan. Tidak hanya umat Islam, perhatian orang non-muslim terhadap Al-Qur'an juga tidak bisa diabaikan. Dalam rangka mengungkap makna terdalam yang dikandungnya, mereka berjuang untuk menghadirkan hasil refleksinya terkait dengan Al-Qur'an. Ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak saja milik umat Islam, juga tidak saja milik laki-laki, tapi milik umat manusia secara umum, lepas dari perbedaan jenis kelamin, suku, ras, dan bahkan keyakinan. Sungguh pun demikian, cara mereka memperlakukan dan berdialog dengan Al-Qur'an berbeda satu dengan lainnya.

Di internal umat Islam, dinamika penafsiran Al-Qur'an demikian kaya. Tidak saja karena keragaman afiliasi ideologisnya, juga karena perbedaan jenis kelamin ditengarai berdampak pada keragaman tafsir Al-Qur'an. Bagian tulisan ini hendak melacak geliat intelektual di kalangan perempuan, termasuk peran mereka dalam menafsirkan Al-Qur'an yang dalam waktu yang lama tidak pernah tampak dalam belantika tafsir Al-Qur'an. Padahal peran perempuan dalam dunia intelektual dalam sejarahnya tidak berbeda dengan peran laki-laki.

Ini terlihat dalam beberapa buku yang membahas tentang tafsir dan para mufasir, jarang sekali ditemukan ulama tafsir dari kalangan perempuan. Padahal, sasaran Al-Qur'an tidak melulu pada jenis kelamin laki-laki, tapi juga pada perempuan, bahkan pada khalayak semesta alam. Artinya, tanggung jawab mengkaji dan mendalami Al-Qur'an bukan lagi menjadi otoritas kelompok tertentu, juga bukan saja otoritas laki-laki. Tapi semuanya memiliki hak yang sama dalam mendalami dan mengkaji Al-Qur'an.

Dalam sejarahnya, peran perempuan muslimah dalam aktifitas akademik

bisa ditelusuri hingga pada zaman Nabi Muhammad Saw. Nabi tidak pernah memilah kewajiban mencari ilmu kepada siapa pun. Sehingga semuanya memiliki peran yang sama untuk menimba pengetahuan dari Nabi Muhammad Saw. Di antara mereka ada yang berperan dalam menyebarkan hadis yang diterima dari Nabi Muhammad Saw.¹⁷ Sayangnya, peran dan produk jerih payah mereka tidak terpublikasi dengan baik. Ini, sebagaimana dikatakan oleh 'Affâf, dimungkinkan lantaran beberapa sebab berikut, di antaranya: tidak tersedianya ruang yang cukup untuk mencurahkan kreatifitasnya lantaran peran lainnya sebagai istri dan ibu; atau kecenderungan perempuan yang lebih banyak menyimak dan berbicara ketimbang mendokumentasikan dalam bentuk tulisan; dan yang terpenting adalah 'pengabaian' para penulis dan sejarawan dalam merekam peran perempuan dalam aktifitas intelektualnya.¹⁸

Pengabaian peran perempuan ini tampaknya yang paling nyata terjadi dalam dokumentasi yang dilakukan para

¹⁷ Untuk lebih mendalami peran perempuan dalam periwayatan hadis, bisa dilihat dalam Abû 'Ubaydah Masyhûr ibn Ḥasan al-Salmân, *'Inâyah al-Nisâ' bi al-Ḥadîts al-Nabawî* (Saudi Arabia: Dâr Ibn 'Affân, 1994). Bahkan peran dalam menghafal dan meriwayatkan hadis merupakan peran penting yang dikakukan para *shahabiyyah* pada masa-masa awal. Sayangnya, rekam jejak karya mereka dalam pengumpulan hadis tidak banyak terpublikasi dengan baik meskipun peran pengembangan dalam mencari ilmu tidak diragukan oleh siapa pun. Lihat, 'Affâf 'Abd al-Ghafûr Ḥamîd, "Min Juhûd al-Mar'ah fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm fî 'Ashr al-Ḥadîts, *Majallah Kullîyah al-Syarî'ah wa al-Dirâsât al-Islâmîyah*, Vol. 25, tahun 1994, hlm. 170. Artikel ini bisa diunduh di http://qspace.qu.edu.qa/bitstream/handle/10576/9584/140725-04_fulltext.pdf?sequence=4&isAllowed=y

¹⁸ Ibid., hlm. 171.

sejarawan. Dalam sejumlah buku yang mengurai tentang tafsir dan para mufasir, nama mufasir perempuan absen dalam rekaman para penulis biografi mufasir. Apakah ini berarti bahwa disiplin tafsir menjadi otoritas eksklusif laki-laki, sehingga perempuan tampak tidak mendapatkan tempat yang layak untuk mengambil bagian dalam ranah keilmuan ini? Atau keterlibatan mereka dalam ranah keilmuan ini tidak diperhitungkan lantaran identitasnya adalah perempuan?

Dari tilikan sejarah, kita bisa melihat bahwa sesungguhnya perempuan sedari awal telah terlibat dalam ranah keilmuan ini. Tidak ada yang membantah bahwa *Umm al-Mu'minîn 'Â'isyah* ra. mengoleksi riwayat-riwayat hadis tentang tafsir Al-Qur'an. Bahkan ia dinilai sebagai "perempuan intelektual" (*afqahu nisâ' al-ummah*) yang koleksi hadisnya mencapai 2210, yang murid-muridnya terdiri dari laki-laki dari kalangan sahabat seperti 'Abd Allâh ibn 'Abbâs, Ibn 'Umar, 'Abd Allâh ibn Zubayr, 'Urwah ibn Zubayr, dan lain-lain.¹⁹ Selain itu, peran Ummu Salamah juga tidak bisa diabaikan begitu saja, lantaran perannya yang penting kaitannya dengan Al-Qur'an. Bahkan ia merepresentasikan spirit kematangan intelektual dan perhatian perempuan dengan nash Al-Qur'an, khususnya berkaitan dengan relasi dua jenis kelamin yang berbeda. Ini misalnya ketika beliau dengan kritis bertanya kepada Rasulullah Saw., "Wahai Rasulullah, kami sama sekali tidak mendengar Allah menyebutkan perempuan sejak kami hijrah. Pertanyaan inilah yang melatari turunnya QS. Âli 'Imrân [3] ayat 195. Selain itu, Ummu Salamah juga pernah mengadu kepada Rasulullah Saw., "Wa-

hai Rasulullah, kaum laki-laki pergi berperang, sedangkan kaum perempuan tidak, padahal kami juga mendapatkan separuh dari harta waris. Rasulullah tersenyum mendengar keluhan istrinya yang sekaligus mewakili keluhan para perempuan muslimah lainnya. Keluhan ini pula yang mendasari turunnya ayat Al-Qur'an surah al-Nisâ' ayat 32-34.²⁰

Di samping dua orang *umm al-mu'minîn* ini, tentu banyak para sahabat perempuan yang terlibat dalam proses transmisi hadis dan menyelematkannya dalam bentuk catatan tertulis. Namun, seiring iklim politik yang tidak stabil pasca terbunuhnya khalifah 'Utsmân ibn 'Affân, khususnya keterlibatan Sayyidah 'Â'isyah dalam pusaran konflik politik pada perang unta, mendesak para wanita muslimah saat itu enggan terlibat dalam ruang publik, khususnya yang bernuansa politik, dengan kembali ke sektor domestik.²¹ Sehingga dalam perkembangannya, otoritas menafsirkan Al-Qur'an nyaris menjadi hak eksklusif laki-laki. Ini terlihat dari dokumentasi dalam beberapa buku yang mengupas biografi mufasir, tidak ditemukan satu pun nama mufasir perempuan. Kecuali itu, Âdil Nuwayhidl dalam bukunya, *Mu'jam al-Mufasssîrîn: Min Shadr al-Islâm wa hattâ al-'Ashr al-Hâdlir*,²² menyebutkan satu nama mufasir perempuan dari sekian banyak mufasir laki-laki, yaitu Zayb al-Nisâ' 'Almakîr, intelektual perempuan dari India. Ia menulis tafsir lengkap seluruh ayat Al-Qur'an dengan judul *Zayb al-Tafâsîr fî Taf-sîr al-Qur'ân*.

²⁰ Fathi Fawzi Abd al-Mu'thi, *Asbabun Nuzul untuk Zaman Kita: Kisah Nyata di Balik Turunya Ayat-Ayat Suci Al-Qur'an* (Jakarta: Zaman, 2011), hlm, 208.

²¹ Val, "Al-Mar'ah wa al-Tafsîr: al-Hâdlir al-Ghâ'ib," *Majallah Âfâq*.

²² Diterbitkan oleh Mu'assasah al-Nuwayhidl al-Tsaqâfiyah, Riyadh, 1988.

¹⁹ Mohamed Saleck Mohamed Val, "Al-Mar'ah wa al-Tafsîr: al-Hâdlir al-Ghâ'ib," *Majallah Âfâq*.

Dalam perkembangannya, semangat perempuan untuk terlibat di ruang publik, berdampak pada semakin banyaknya perempuan yang mendalami pengetahuan.²³ Ruang terbuka untuk bisa bersama-sama dalam menggali pengetahuan menjadikan peluang ini sebagai pintu pembuka keterlibatan perempuan dalam memberikan kontribusi dalam ilmu pengetahuan, tidak terkecuali dalam tafsir Al-Qur'an. Sehingga bisa kita temukan beberapa karya tafsir dalam ragam bentuknya ditulis oleh perempuan.²⁴ Salah satu yang paling spektakuler adalah seorang mufasir perempuan dari Mesir, 'Â'isyah 'Abd al-Rahmân yang dikenal dengan Bintu al-Syâthi'. Melalui beberapa karyanya, terutama *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân*, Bintu al-Syâthi' berhasil memberikan kontribusi nyata dalam bidang tafsir Al-Qur'an. Meskipun tidak menafsirkan seluruh bagian Al-Qur'an, setidaknya ia telah meletakkan arus baru dalam tafsir Al-Qur'an yang disebut dengan *al-tafsîr al-bayânî*.²⁵

Selain itu, dapat disebutkan di sini adalah Zaynab al-Ghazâlî. Beliau adalah dai perempuan terkemuka yang sempat

terlibat aktif bersama feminis Mesir, Hudâ Sya'râwî.²⁶ Dalam perkembangannya, Zaynab mendengarkan pemaparan salah satu ulama Al-Azhar bahwa kampanye Hudâ Sya'râwî bermaksud menggiring perempuan ke luar ajaran agamanya. Hal inilah yang kemudian menjadikan Zaynab berbeda pandangan dengan Hudâ.²⁷ Zaynab al-Ghazâlî tumbuh menjadi ulama perempuan terkemuka. Melalui bukunya, *Nadzârât fî Kitâ-billâh*, ia memantapkan dirinya sebagai mufasir perempuan pertama yang menulis tafsir secara lengkap.²⁸ Tafsirnya memiliki kecenderungan reformatif yang mendorong agar menjadikan Al-Qur'an sebagai undang-undang umat serta menjadi jalan menuju kemajuan.²⁹ Di antara ciri tafsirnya adalah posisinya yang membela hak-hak perempuan dengan menyelamatkan perempuan dari nilai-nilai negatif serta mendorong mereka untuk berpegang teguh dengan nash-nash syariat. Beberapa contoh tafsirnya akan diuraikan lebih lanjut dalam beberapa kasus pada pembahasan berikutnya.

Tokoh perempuan lainnya yang mempersembahkan karya tafsir dalam

²³ Upaya perempuan Muslimah terlibat dalam produksi pengetahuan, terutama dalam perintisan penafsiran baru dengan landasan baru, tentu saja berdampak positif bagi upaya pemahaman umat Islam akan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Lihat Zahra Sief-Amir Hosseini, "Menata Kerangka Penghapusan Diskriminasi terhadap Perempuan," dalam Mansoor al-Jamri dan Abdul Wahab el Efendi (ed.), *Islamisme, Pluralisme, dan Civil Society*, terj. Machnun Husein, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007)

²⁴ Ini misalnya dalam bentuk buku ajar di beberapa kampus di mana mahasiswa perempuan terpisah dengan mahasiswa laki-laki.

²⁵ Tafsir yang ditulis Bintu al-Syâthi' ini tidak menyentuh ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum lantaran pilihan ayat yang ia tafsirkan hanya terfokus pada beberapa surat makiyah yang pendek, khususnya yang ada di juz ke-30.

²⁶ Setelah lulus sekolah menengah atas, Zaynab membaca pengumuman di salah satu media di Mesir bahwa Persatuan perempuan yang dipimpin Hudâ Sya'râwî membuka peluang pengiriman tiga orang pelajar perempuan ke luar negeri. Melihat kemampuan dan kecakapan Zaynab, Hudâ Sya'râwî memilihnya sebagai salah satu peserta pengiriman pelajar yang dinyatakan lulus. Sayangnya, suatu waktu, Zaynab bermimpi bertemu orang tuanya yang meminta dirinya agar menggagalkan rencana keberangkatannya ke Perancis karena Mesir jauh lebih baik bagi dirinya. Lihat 'Affâf 'Abd al-Ghafûr Hamîd, "Min Juhûd al-Mar'ah fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm fî 'Ashr al-Hadîts," hlm. 203.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., hlm. 208.

²⁹ Val, "Al-Mar'ah wa al-Tafsîr: al-Hâdlir al-Ghâ'ib," *Majallah Âfâq*. Diakses 6 Juni 2015.

belantika kitab-kitab tafsir adalah Karîman Hamzah. Sosok wartawan ini mempersembahkan tiga jilid tafsirnya yang diberi judul *Al-Lu'lu' wa al-Marjân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Sebelum diterbitkan, draf tafsirnya disahkan oleh Majma' al-Buhûts al-Islâmîyah, Mesir. Seperti halnya tafsir Zaynab al-Ghazâlîy, tafsir karya Karîman Hamzah ini memberikan perspektif perempuan ketika membahas beberapa aspek yang berhubungan dengan persoalan yang berkaitan dengan perempuan.³⁰ Tafsir ini dikemas dengan bahasa yang mudah, sehingga tidak salah bila dikatakan bahwa tafsirnya diperuntukkan untuk pemula dan anak-anak.³¹

Selain itu, ada beberapa perempuan yang juga terlibat dalam pembahasan tafsir. Meskipun belum menghasilkan karya tafsir utuh, upaya mereka dalam berkiprah untuk memberikan perspektif tentang tafsir juga bisa dipertimbangkan. Dalam hal ini adalah Hibbah Rouf Izzat. Dengan latar belakang ilmu sosial politik dari Universitas Kairo, ia juga ambil bagian dalam menyumbangkan gagasannya dalam membaca nash agama melalui karya-karya, di antaranya adalah *al-Mar'ah wa al-'Amal al-Siyâsîy* dan dialognya bersama Nawâl Sa'dâwîy yang terhimpun dalam buku *al-Mar'ah wa al-Dîn wa al-Akhlâq*. Dalam beberapa percikan pemikirannya ia mengajukan reinterpretasi terhadap beberapa ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan perempuan, khususnya peran perempuan di ranah publik.

Dengan perspektif yang berbeda, pemikir tafsir asal Tunisia, adalah Ulfâ Yûsuf. Dengan latar belakang sastra di

Universitas Menouba, Ulfâ menulis sejumlah buku yang terkait dengan penafsiran kembali isu-isu yang berhubungan dengan perempuan. Di antaranya adalah *Hîrah Muslimah fî al-Mîrâts wa al-Zawâj wa al-Jinsîyah al-Mitslîyah* (Kegalauan Perempuan Muslimah tentang Warisan, Perkawinan dan Hubungan sejenis), *Nâqishatu 'Aqlin wa Dînin* (Perempuan Kurang Akal dan Agama), dan *Al-Ihbâr 'an al-Mar'ah fî al-Qur'ân wa al-Sunnah* (Informasi seputar Perempuan dalam Al-Qur'an dan Sunnah). Berbeda dengan pemikir tafsir sebelumnya, Ulfâ mewakili corak maghribi-sekular dalam membaca ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi terkait dengan isu-isu perempuan.

Dugaan sementara kalangan bahwa dominasi tafsir yang ditulis laki-laki menjadikan sikap mereka *biased* (berpihak) ketika menafsirkan ayat-ayat yang berhubungan dengan isu-isu yang melibatkan perempuan bisa diantisipasi lantaran belakangan semakin bermunculan para mufasir perempuan. Penelitian ini hendak menjelaskan bahwa ada kecenderungan baru dalam upaya menggali makna doktrin agama yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis yang coba disenaraikan oleh kalangan perempuan. Kecenderungan ini menjadi upaya positif, setidaknya upaya ini menjadi semacam 'pembanding' guna memperkaya keragaman tafsir nas agama yang dilakukan oleh jenis kelamin yang berbeda. Apakah betul bahwa ketidakadilan gender yang dikuatkan oleh otoritas agama itu terjadi, di antaranya, lantaran faktor perbedaan jenis kelamin. Atau lebih tepatnya lantaran ulah mufasir laki-laki? Atau karena faktor-faktor yang lain.

³⁰ Ibid.

³¹ Lihat reportasenya di <http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=247903>. Diakses 13 Mei 2015

Perempuan Menafsirkan Ayat-ayat tentang Perempuan

Ada tiga konsep kunci kaitannya dengan relasi laki-laki dan perempuan yang hendak diurai di sini, konsep kepemimpinan (*qiwamah*), perkawinan dan poligami, dan persaksian. Ketiga konsep kunci ini di antara beberapa isu krusial kaitannya dengan relasi laki-laki dan perempuan. Oleh karena ini, uraian berikut hendak memaparkan bagaimana tafsir *mainstream* yang diproduksi oleh laki-laki menafsirkan ayat-ayat yang berhubungan dengan konsep-konsep tersebut. Sekaligus pada saat yang sama, bagaimana beberapa “mufasir” perempuan melakukan penafsiran terhadap ayat yang sama.

a. Ayat tentang *Qiwamah*

Konsep *qiwamah* (kepemimpinan) merupakan konsep kunci kaitannya dengan relasi laki-laki dan perempuan. Dalam banyak hal, kepemimpinan menjadi otoritas laki-laki, sehingga perempuan dinilai tidak layak menjadi pemimpin dengan beberapa alasan, termasuk alasan-alasan yang dikukuhkan dengan nash Al-Qur'an. Konsep ini disebutkan di tiga tempat di dalam Al-Qur'an, yaitu surah al-Nisâ' [4]: 34; al-Nisâ' [4]: 135, dan al-Mâ'idah [5] ayat 8.

Ketika menjelaskan surah al-Nisâ' [4]: 34, para mufasir memiliki penafsiran yang beraneka ragam. Al-Thabari,³² misalnya, menafsirkan potongan ayat tersebut bahwa laki-laki adalah orang yang pantas memimpin istri-istrinya (*al-rijâl ahlu qiyâmin 'alâ nisâ'ihim*), baik dalam hal mendidik mereka atau dalam hal mengarahkannya untuk melaksanakan tanggung jawab Allah dan tanggung jawab

dirinya. Ini lantaran, tambah Thabari, kelebihan yang diberikan Allah kepada laki-laki atas istri-istrinya di antaranya melalui pembayaran maskawin dan mencukupkan kebutuhan hidup istrinya sehingga laki-laki pantas disebut sebagai pemimpin laki-laki.³³ Hal senada juga disampaikan al-Suyûthî. Menurutny, hak *qiwamah* ini diberikan kepada laki-laki kelebihan yang dianugerahkan Allah kepadanya baik dalam hal ilmu, akal, dan kepemimpinan di samping tanggung jawab memberikan nafkah kepada istrinya.³⁴

Wahbah al-Zuhayli menambahkan bahwa alasan kepemimpinan laki-laki atas perempuan karena dua hal:³⁵ pertama, adanya unsur-unsur fisik, seperti ciptaan yang sempurna (*kâmil al-khilqah*), kekuatan inderawi (*qawîy al-idrâk*), kekuatan nalar (*qawîy al-'aql*), emosi yang stabil (*mu'tadil al-'âthifah*). Atas dasar itu, maka laki-laki diberikan kelebihan dibandingkan perempuan dalam hal akal, semangat, dan kekuatan.³⁶ Kedua, adanya kewajiban berinfak kepada istri, salah satunya dengan keharusan membayar maskawin.

Berbeda dengan pandangan *mainstream*, Izzat Darwazah mengatakan bahwa ayat tersebut, meskipun menggunakan redaksi umum, tapi dilihat dari semangat ayatnya berhubungan dengan ke-

³³ Ibid.

³⁴ Jalâl al-Dîn al-Suyûthîy dan Jalâl al-Dîn al-Mahallî, *Tafsîr al-Jalâlayn*, Bandingkan juga dengan Fairuzzabâdî, *Tanwîr al-Miqbâs fî Tafsîr ibn 'Abbâs*.

³⁵ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Tafsîr al-Munîr*, vol. V (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H), hlm. 54.

³⁶ Bahkan Wahbah Zuhayli menegaskan bahwa dengan kelebihan itulah, laki-laki diberikan hak istimewa, misalnya hak kenabian, memutuskan kata talak, hak waris yang lebih banyak dibandingkan perempuan, menikah lebih dari satu istri, dan lain sebagainya. Ibid., hlm. 54

³² Abû Ja'far al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, Juz VIII, (Kairo: Mu'assasah al-Risâlah, 2000), hlm. 290.

pemimpinan laki-laki terhadap perempuan di ranah domestik, ranah rumah tangga. Namun dalam konteks publik, ayat ini tidak tepat untuk digunakan. Meskipun ayat ini absen menjelaskan kebebasan perempuan dalam ranah sosial politik, itu tidak berarti bahwa hak politik perempuan ditundukkan oleh otoritas laki-laki. Ini didasarkan bahwa Al-Qur'an memberikan hak yang sama, baik pada laki-laki maupun perempuan, dalam keimanan, beramal, mencari pengetahuan, berpikir, berjihad, berdakwah pada kebaikan, berinfak dan lain sebagainya.³⁷

Dengan demikian, secara umum cara pandang mereka terkait ayat tersebut memberikan hak eksklusif bagi laki-laki dibandingkan perempuan lantaran kelebihan-kelebihan yang dianugerahkan Allah hanya kepada laki-laki. Meskipun ada sebagian yang lain yang mencoba mengkaji secara berbeda seperti halnya yang dilakukan Izzat Darwazah.

Lalu bagaimana mufasir perempuan menafsirkan ayat tersebut? Karîman Hamzah dalam tafsirnya menjelaskan bahwa laki-laki bertanggung jawab memenuhi kebutuhan dan urusan istri, keselamatannya, keamanannya, kebutuhannya, dan kemaslahatannya, hak mendalami agama, dan bertanggung jawab dalam urusan kepemimpinan di hadapan Allah dan manusia. Itu lantaran anugerah yang Allah berikan kepada laki-laki untuk bisa berusaha mencari rezeki, tanggung jawab memenuhi sandang, pangan, dan papan, serta menjaga masyarakat dan umat. Selain itu, juga karena tanggung jawab suami memberikan mas-

kawin, hadiah, dan penghidupan yang layak.³⁸

Dengan penekanan yang sama, Zaynab al-Ghazâlî³⁹ menafsirkan ayat tersebut bahwa laki-laki menjadi pemimpin perempuan. Bahwa laki-laki memiliki hak kepemimpinan dalam keluarga, dan hal tersebut tidak menafikan peran kepemimpinan perempuan di rumah dalam mengelola kemaslahatan rumah tangga. Ia memahami *qiwâmah* dengan tanggung jawab (*al-mas'ûlîyah*). Artinya, laki-laki bertanggung jawab memberikan nafkah kepada istri dan anak-anaknya dan bertanggung jawab juga dalam bekerja bersama istri dalam urusan rumah tangga (*wa mas'ûlun kadzâlika 'an musyâarakati zaujatihi fî kulli syu'ûn al-bayt*).⁴⁰ Ini artinya, peran publik laki-laki jangan sampai mengabaikan kerja sama dalam urusan domestik bersama istri. Pandangan ini jelas berbeda dengan pandangan mufasir secara umum bahwa ada pemilahan yang tegas antara ranah publik dan ranah domestik. Laki-laki bertanggung jawab dalam urusan publik, sementara perempuan hanya terbatas pada urusan domestik. Namun menurut Zaynab, laki-laki justru memiliki peran ganda, berjuang di ranah publik untuk menghidupi keluarganya, sementara di rumah ia juga bertanggung jawab untuk membantu tugas rumah tangga istri.

Hibbah Rouf memiliki pandangan berbeda. Menurutny, membahas konsep *qiwâmah* tidak hanya difokuskan pada surah al-Nisâ'[4]: 34. Melainkan juga harus disandingkan dengan dua ayat yang lain yang juga menyebutkan akar kata

³⁷ Izzat Darwazah, *Al-Tafsîr al-Hadîts*, Juz VIII, (Tunisia: Dâr al-Gharb al-Islâmîy, 2008), hlm. 104-105.

³⁸ Karîman Hamzah, *Al-Lu'lu' wa al-Marjân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid I, (Kairo: Maktabah al-Syurûq al-Dawliyah, 2010), hlm. 196.

³⁹ Zaynab al-Ghazâlî, *Nazarât fî Kitâbillâh*, jilid I (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1998), hlm. 297.

⁴⁰ Ibid.

hâmah yaitu surah al-Nisâ' [4]: 135 dan surah al-Mâ'idah [5]: 8. Menurut Hibbah, *qiwâmah* itu merupakan salah satu sifat orang beriman, baik laki-laki maupun perempuan. Konsep ini berkaitan dengan persaksian terhadap manusia dalam arti melaksanakan perintah agama sesuai dengan anjuran syariat. Dalam konsep *qiwâmah*, terkandung dua makna penting, yaitu: *pertama*, lelaki dengan kebebasannya berkewajiban menyediakan segala kebutuhan materi dan non-materi sang istri dengan memenuhi segala kesukaan istrinya, dan menciptakan perasaan yang aman dan nyaman. *Kedua*, laki-laki melindungi keluarga dan mengelola keluarga dengan adil.⁴¹

Hibbah menambahkan bahwa beberapa penulis mencoba menjelaskan konsep kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga dengan perspektif ekonomi dalam arti bahwa laki-laki sebagai penyangga ekonomi keluarga, sementara sebagian yang lain menfokuskan pada alasan lantaran laki-laki diberikan keutamaan. Padahal keutamaan yang dimaksud dalam potongan ayat *bimâ fadldla-lallâh ba'dlahum 'alâ ba'dlin* mencakup laki-laki dan perempuan.⁴²

b. Ayat Perkawinan dan Poligami

Di antara isu penting lainnya terkait relasi laki-laki dan perempuan adalah persoalan perkawinan, khususnya tentang poligami. Persoalan poligami menjadi isu yang memicu konflik pemikiran antara laki-laki yang dalam keyakinan agama kita dibenarkan untuk menikahi lebih dari satu istri. Tidak se-

baliknya. Perempuan tidak dibenarkan menikahi lebih dari satu suami.

Pada zaman jahiliyah, menikahi pasangan lebih dari satu bukan hanya lumrah bagi laki-laki, tapi juga bagi perempuan.⁴³ Namun kehadiran Islam justru hendak menghapus semua jenis pernikahan yang dilegalkan pada zaman jahiliyah. Sehingga yang dibenarkan Islam adalah model pernikahan yang memenuhi empat syarat, yaitu: mahar, ijab kabul, wali, dan saksi. Lalu bagaimana dengan poligami?

Diskursus poligami ini didasarkan pada pemahaman dalam surah al-Nisâ' [4]: 3. Ayat ini dipahami sebagai keabsahan, bukan anjuran apalagi perintah, untuk menikahi lebih dari seorang istri dengan batas maksimal empat orang istri. Seluruh mufasir, baik klasik atau pun modern, memahami ayat tersebut sebagai argumen keabsahan poligami dengan batas maksimal empat orang istri dengan syarat bisa berlaku adil. Adil yang dimaksud di sini adalah adil dalam hal nafkah dan pembagian waktu (*al-nafaqah wa al-qismah*), bahkan juga harus bisa berlaku adil dalam hal muamalah⁴⁴ dalam interaksi sosial, dan dalam hal pembagian harta (*an lâ ta'dilû fi amwâlihîm*).⁴⁵ Ini artinya bahwa poligami yang dibenarkan agama harus disertai rasa adil dalam memperlakukan para istrinya. Kebolehan menikahi lebih dari satu istri disertai dengan syarat berlaku adil terhadap para istrinya. Singkatnya, tidak benar jika kebolehan poligami tidak mengabaikan keharusan berlaku adil pada pasangannya.

⁴¹ Hibbah Rouf Izzat, "Al-Mar'ah wa al-Dîn wa al-Akhlâq: Min Hunâ Nabda'", dalam *Al-Mar'ah wa al-Dîn wa al-Akhlâq* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 2000), hlm. 187.

⁴² Ibid., hlm. 188.

⁴³ Ulfâ Yûsuf, *Hîrah Muslimah fî al-Mîrâts wa al-Zawâj wa al-Jinsîyah al-Mitslîyah* (Tunisia: Dâr al-Sahr li al-Nasyr, 2008), hlm. 125.

⁴⁴ al-Zuhaylî, *Al-Tafsîr al-Wasîth*, juz I, hlm. 282.

⁴⁵ Abû Ja'far al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Âyi al-Qur'ân* (Kairo: Mu'assasah al-Risâlah, 2000).

Syahrûr mengajukan argumen berbeda. Menurutnnya, Allah tidak saja memberikan toleransi, bahkan memerintahkan untuk melakukan poligami. Namun ini didasarkan pada keniscayaan untuk memenuhi dua syarat, yaitu: *pertama*, istri kedua dan seterusnya haruslah seorang janda beranak (*armalah dzâtu awlâd*); *kedua*, adanya kekhawatiran tidak bisa berbuat adil pada anak yatim. Syahrûr menolak pandangan umum bahwa poligami dibenarkan bila sesorang bisa berlaku adil di antara para istrinya dengan berpijak pada potongan ayat, “*fain khiptum allâ ta’dilû*.” Ia beralasan bahwa konteks keabsahan poligami ini lebih berkaitan dengan relasi sosial kemanusiaan, bukan semata-mata berkaitan dengan relasi jenis kelamin. Ini artinya, konteks poligami lebih melebar dari sekadar berlaku adil di antara para istri hingga perlakuan baik dan adil pada anak yatim. Justru di sini-lah penekanan perintah poligami menemukan relevansinya. Dengan demikian, perintah poligami ini lebih relevan dalam konteks peperangan di mana banyak janda dan anak-anak yatim yang ditinggal mati suami dan ayah-ayah mereka. Syahrur juga menolak “akal-akalan” yang diajukan laki-laki bahwa poligami dilakukan lantaran kuantitas perempuan lebih banyak dibandingkan laki-laki. Alasan ini terlalu mengada-ada, lucu, bahkan dalam banyak hal merupakan ekspresi kezaliman.⁴⁶

Dalam beberapa hal, pandangan Syahrûr diafirmasi oleh Ulfâ Yûsuf. Menurut Ulfâ, setidaknya ada tiga argumen yang selalu diulang-ulang oleh para mufasir dan fuqaha terkait keabsahan poligami.⁴⁷ *Pertama*, bertambahnya jum-

lah perempuan dibandingkan dengan jumlah laki-laki sebagaimana diungkapkan Sayyid Quthb,⁴⁸ atau jumlah perempuan lebih banyak dibandingkan laki-laki lantaran di setiap masyarakat kelahiran anak perempuan jauh lebih banyak dibandingkan dengan kelahiran anak laki-laki (*anna dzâlika yu’înu ‘alâ kafâlati al-nisâ’ al-lâ’iy hunna aktsar min al-rijâl fi kulli ummah lianna al-anûtsah fi al-mawâlîd aktsar min al-dzukûr*) sebagaimana dikatakan Ibn ‘Âsyûr.⁴⁹

Kedua, masa kesuburan laki-laki lebih panjang (hingga usia 70 tahun) dibandingkan dengan perempuan (hingga usia 50 tahun). Ini artinya, jika tujuan utama pernikahan adalah menambah keturunan, maka memanfaatkan masa produktif bagi laki-laki dengan menikahi perempuan lain ketika istrinya mencapai usia menopause sangat diajurkan.

Ketiga, sebagian laki-laki cenderung kepada poligami. Ini dikuatkan oleh syariat yang membenarkan laki-laki menikahi lebih dari seorang perempuan agar laki-laki tidak terjatuh pada zina.⁵⁰

Ketiga alasan tersebut, menurut Ulfâ, terlalu mengada-mengada. Misalnya, alasan pertama berkaitan dengan kuantitas perempuan yang lebih banyak dibandingkan dengan laki-laki tidak ditopang oleh argumen ilmiah. Hingga kini, belum ada data statistik di masing-masing tempat dan waktu tertentu yang mengukuhkan bahwa jumlah perempuan lebih banyak dibandingkan dengan laki-laki. Sementara alasan kedua pun menimbulkan kegalauan. Jika ada pria usia enam puluh tahun menikahi gadis

⁴⁶ Muḥammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar’ah*, (Damaskus: al-Ahâlî li al-Tawzî’, 2000), hlm. 303-304.

⁴⁷ Yûsuf, *Hîrah Muslimah*, hlm. 135-137.

⁴⁸ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur’ân*, jilid I, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1988), hlm. 579.

⁴⁹ Ibn ‘Âsyûr, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid II (Tunisia: Dâr al-Sahnûn, tt.), hlm. 226.

⁵⁰ Alasan ini juga disebutkan oleh Ibn ‘Âsyûr dalam tafsirnya. Ibid.

usia dua puluh tahun, apakah sekadar memanfaatkan usia produktif bagi laki-laki tepat sebagai alasan? Begitu juga dengan alasan ketiga. Apakah alasan agar terhindar pada tindakan zina bisa teratasi dengan menikahi lebih dari seorang pasangan sementara sebagian laki-laki berwatak cenderung pada poligami? Apalagi ditambah dengan argumen bahwa jumlah perempuan lebih banyak dari jumlah laki-laki.⁵¹ Tentu saja alasan-alasan tersebut sangat dipaksakan.

Bagi Ulfâ, perbincangan poligami di dalam Al-Qur'an hanya berkisar pada dua ayat saja, yaitu dalam surah al-Nisâ' [4]: 3 dan 129. Terkait dua ayat ini, para mufasir sibuk menjelaskan tentang makna adil yang dinilai menjadi prasyarat keabsahan poligami. Bagi Ulfâ, yang lebih penting adalah mengamati kembali bahwa surah al-Nisâ' [4]: 4 itu sama sekali tidak berbicara tentang keabsahan poligami secara mutlak. Ada syarat yang jauh lebih penting diperhatikan, yaitu kekawatiran menzalimi seorang anak yatim perempuan. Dalam konteks ini, Ulfâ menjelaskan syarat yang harus dipenuhi bagi laki-laki yang hendak berpoligami, yaitu: seorang laki-laki boleh menikah lebih dari seorang istri jika ia merawat seorang anak yatim perempuan dan ia merasa ingin menguasai harta anak itu dengan menikahinya, maka ia boleh menikah dengan perempuan lain selain anak yatim perempuan tersebut.⁵²

Secara umum, Ulfâ menegaskan bahwa pada dasarnya perkawinan monogamilah yang paling ideal. Ini didasarkan pada persyaratan Al-Qur'an sebagaimana diuraikan di atas, di samping juga argumen dari hadis sahih. Ini misalnya kisah ketika Nabi tidak membolehkan 'Alî ibn

Abû Thâlib untuk menikahi perempuan lain selama istri pertamanya (Fâthimah) masih hidup, kecuali setelah menceraikannya. Ini dikisahkan dalam hadis berikut ini:

Menceritakan kepada kami Qutaybah, menceritakan kepada kami al-Layts, dari ibn Abû Mulaykah, dari al-Miswar ibn Makhzumah berkata: "Saya mendengar Rasulullah Saw. bersabda di atas mimbar, 'Sesungguhnya Bani Hisyâm ibn Mughîrah meminta izin kepadaku untuk menikahkan anak-anak perempuan mereka dengan 'Alî ibn Abû Thâlib. Maka aku tidak memberi izin, kemudian aku tidak memberi izin dan aku tidak memberi izin, kecuali 'Alî menceraikan putraku dan menikahi mereka. Sesungguhnya Fâthimah adalah potongan dagingku. Apa yang membuatnya gelisah membuatku gelisah pula, dan apa yang membuatnya sakit, juga membuatku sakit. (HR. Al-Bukhârî dan Muslim. Redaksi hadis ini oleh al-Bukhârî).⁵³

Hadis ini jelas menunjukkan kepada kita bahwa poligami akan selalu menyisakan rasa sakit hati, bukan hanya kepada istri pertama, tapi juga kepada keluarga istri pertama dan semua pihak terkait. Bagi Ulfâ,⁵⁴ sabda Nabi Muhammad Saw. di atas bisa dipahami dalam dua kemungkinan, *pertama*, bahwa poligami adalah tradisi yang telah ada sebelum Al-Qur'an datang. Sementara kehadiran Al-Qur'an tidak memerintahkan poligami sebagaimana juga tidak melarangnya. Pada saat lain, hadis di atas menegaskan bahwa poligami berdampak menyakiti perasaan orang-orang terkait.

⁵¹ Yûsuf, *Hîrah Muslimah*, hlm. 136-137.

⁵² Ibid., hlm. 133.

⁵³ Muḥammad ibn 'Ismâ'il ibn Ibrâhîm al-Mughîrah al-Bukhârî, *Al-Jâmi' al-Shahîḥ*, hadis nomor 5230 menurut penomoran *Fatḥ al-Bârî*, (Kairo: Dâr al-Sya'b, 1987), hlm. 47.

⁵⁴ Yûsuf, *Hîrah Muslimah*, hlm. 134.

Dengan demikian, bisa dipahami bahwa sesungguhnya penjelasan tersebut dalam rangka penghapusan secara bertahap poligami, sebagaimana penghapusan budak. *Kedua*, pernyataan Nabi Muhammad Saw. bahwa poligami berdampak menyakiti menunjukkan bahwa yang menyampaikan pernyataan itu ada perasaan seorang ayah atas putri, bukan sebagai rasul. Ini artinya bahwa rasul yang manusia ini dalam ungkapan pribadinya mengharamkan apa yang dilarang oleh Allah dengan membolehkan poligami pada lelaki Muslim semuanya kecuali suami putrinya. Namun, Ulfâ tidak pada posisi ini.

Tidak berbeda dengan *mainstream* tafsir klasik dan modern yang kebanyakan ditulis laki-laki, Karîman Hamzah, mufasir perempuan asal Mesir, mengatakan bahwa ayat tersebut menjelaskan keabsahan menikahi perempuan lebih dari satu dengan syarat bisa berlaku adil.⁵⁵ Adil yang dimaksud adalah adil dalam urusan muamalah, nafkah, dan jam kunjung. Sementara keadilan dalam aspek perasaan hendaknya terus diperjuangkan oleh laki-laki semaksimal mungkin untuk mencapai rasa adil.⁵⁶ Keabsahan ini sesungguhnya bukan dalam rangka mengumbar kebebasan laki-laki dalam menikah, melainkan dalam rangka membatasinya dengan persyaratan harus adil.

⁵⁵ Hamzah, *Al-Lu'lu' wa al-Marjân*, Jilid I, hlm. 177.

⁵⁶ Ketika menafsirkan ayat 129 surah al-Nisâ', Hamzah menjelaskan bahwa dalam realitasnya, kebanyakan manusia tidak akan bisa melaksanakan keadilan yang sesungguhnya, baik itu hakim, pemimpin, termasuk laki-laki terhadap istri-istrinya. Oleh karena itu, Al-Qur'an mendorong manusia untuk semaksimal mungkin untuk menegakkan keadilan dalam setiap hal, termasuk dalam urusan rumah tangga, terutama bagi mereka yang memilih jalan poligami agar jangan sampai menampakkan perasaan berlebih pada lainnya di samping istri-istrinya yang lain. Hamzah, *ibid.*, hlm. 224.

Menurut Hamzah, ini adalah cara Islam memberikan penyelesaian sesuai dengan tantangan ruang dan waktu yang berbeda-beda. Artinya, jika misalnya jumlah perempuan jauh lebih banyak dibandingkan dengan laki-laki, utamanya pasca perang, maka poligami bisa dilakukan. Atau, misalnya, istri tidak bisa menjalankan fungsinya sebagai istri, suami boleh menikahi perempuan dengan senantiasa menjaga istri yang pertama.⁵⁷ Senada dengan Karîman Hamzah, Zaynab al-Ghazâlî⁵⁸ menjelaskan bahwa ayat tersebut berkaitan dengan anak yatim. Jika sekiranya laki-laki tahu bahwa dirinya tidak bisa berlaku adil, maka menikah secara monogami lebih dianjurkan, sambil mengutip QS. Al-Nisâ' [4] ayat 129.

c. Ayat tentang Persaksian Perempuan

Persaksian perempuan di antara sekian isu yang menempatkan posisi perempuan berbeda dengan laki-laki. Perbandingan bahwa seorang saksi laki-laki setara dengan dua orang saksi perempuan inilah yang menimbulkan polemik perihal posisi perempuan di hadapan laki-laki. Posisi inilah yang kerap ditudingkan sebagian kalangan bahwa perempuan dinilai "kurang akal" (*nâqishatu 'aqlin*). Akibatnya, seorang saksi perempuan harus disandingkan dengan saksi perempuan lainnya untuk melengkapi sebagai seorang "saksi yang sempurna". Label "kurang akal" ini kemudian dikuatkan dengan hadis:

Wahai Rasulullah, apa kekurangan akal dan agama kami?" Beliau menjawab: "Bukankah persaksian seorang wanita separuh persaksian seorang la-

⁵⁷ *Ibid.*, lihat pada catatan kaki di halaman 177-178.

⁵⁸ al-Ghazâlî, *Nadzarât fî Kitâbillâh*, Jilid I, hlm. 282.

ki-laki? Ya betul, kata para wanita. Inilah maksud kekurangan akal.”⁵⁹

Dalam konteks inilah perbandingan seputar posisi perempuan dalam persaksian harus ditempatkan. Pembahasan persaksian perempuan dalam Al-Qur'an dijelaskan dalam surah al-Baqarah [2]: 282. Beberapa mufasir menjelaskan bahwa bahwa keberadaan dua orang perempuan sebanding dengan seorang laki-laki dalam persaksian lantaran perempuan memiliki kekurangan dalam akal sehingga salah satunya bisa mengingatkan lainnya bila lupa.⁶⁰ Bahkan ada sebagian kelompok yang mengatakan bahwa perempuan tidak boleh menjadi saksi kecuali tidak ada saksi dari kalangan laki-laki.⁶¹ Artinya, sepanjang ada saksi dari kalangan laki-laki, maka kebutuhan akan saksi perempuan tidak diperlukan.

Dengan penekanan berbeda, al-Marâghî menjelaskan bahwa keberadaan dua orang perempuan setara dengan seorang laki-laki dalam persaksian itu lantaran lemahnya persaksian perempuan serta sedikitnya kepercayaan manusia kepada perempuan.⁶² Hal ini sekaligus menjelaskan rahasia legislasi hukum terkait perbandingan jumlah saksi antara laki-laki dan perempuan. Menurut al-Marâghî,³ syarat yang berbeda terkait dengan jumlah saksi pada perempuan

karena biasanya perempuan tidak terbiasa sibuk dalam urusan transaksi keuangan dan seumpamanya, sehingga ingatan perempuan dalam bidang yang berbeda dengan kebiasannya terbatas. Berbeda hal dengan urusan domestik rumah tangga, perempuan jauh lebih cekatan dibandingkan dengan laki-laki. Bahwa dalam perkembangan mutakhir banyak perempuan yang memiliki keterampilan dalam urusan publik seperti urusan transaksi keuangan, hukum ini tidak berubah. Itu lantaran bahwa keputusan hukum lebih merujuk pada realitas umum, bukan pada kasus-kasus tertentu.⁶³ Pandangan serupa juga disampaikan Muhammad 'Abduh dalam *Tafsîr al-Manâr*-nya.

Senada dengan al-Marâghî dan 'Abduh, mufasir perempuan Mesir, Karîman Hamzah, menjelaskan bahwa perempuan dalam hal persaksian tidak sama dengan laki-laki lantaran, menurut 'Abduh, perempuan tidak terbiasa sibuk dengan urusan transaksi keuangan dan urusan sejenisnya. Ketidakterbiasaan dengan urusan semacam ini berdampak pada ingatan perempuan untuk urusan tersebut terbatas. Berbeda halnya ketika berhubungan dengan aktifitas domestik rumah tangga di mana perempuan terbiasa berkiprah dalam ranah ini. Untuk urusan ini, ingatan perempuan jauh lebih kuat dibandingkan dengan laki-laki. Dengan demikian, adalah lumrah dan wajar, kata 'Abduh, bila manusia secara umum akan lebih ingat dengan aktifitas yang biasa dilakoninya.⁶⁴ Ini juga ditegaskan Zaynab al-Ghazâlî. Menurut Zaynab, dalam transaksi moneter, keberadaan saksi merupakan satu hal yang sangat penting. Dalam Islam, saksi itu harus memenuhi persyaratan, seperti Islam dan adanya

⁵⁹ al-Bukhârî, *Al-Jâmi' al-Shâhîh*, hlm. 83.

⁶⁰ Al-Suyûthî dan al-Maḥallî, *Tafsîr Jalâlayn*, hlm. 293.

⁶¹ Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abû Bakar ibn Farah al-Anshârî al-Khazrajî Syamsu al-Dîn al-Qurṭhubî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Jilid III, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1963), hlm. 391. Lihat juga Muḥammad ibn 'Alî ibn Muḥammad al-Syawkânî, *Fath al-Qadîr*, Jilid I, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 2007), hlm. 410.

⁶² Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Jilid I, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001), hlm. 293.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Hamzah, *Al-Lu'lu' wa al-Marjân*, Juz I, hlm. 116.

dua orang saksi laki-laki, atau satu orang saksi laki-laki dan dua orang saksi perempuan. Jumlah saksi perempuan itu berbeda dengan jumlah saksi laki-laki lantaran adanya potensi lupa pada saksi perempuan. Apalagi secara umum, perempuan jarang sekali yang menekuni urusan transaksi moneter. Berbeda halnya dengan laki-laki.⁶⁵

Lalu apakah persaksian perempuan terus akan dinilai dua banding satu bila situasi dan kondisinya berubah. Karîman Hamzah memberikan argumentasinya. Menurutnya, secara umum peran publik perempuan saat itu terbatas sehingga secara umum perempuan memiliki keterbatasan *skill* dalam hal transaksi moneter. Namun, seiring dengan perkembangan zaman, peran perempuan semakin melebar hingga ranah publik. Tidak sedikit perempuan yang juga menggeluti dunia keuangan dan transaksi pasar. Dalam kondisi semacam ini, posisi perempuan tidak bisa dibedakan dengan laki-laki, termasuk dalam hal persaksian. Menurut Karîman Hamzah,⁶⁶ ayat tentang persaksian di mana posisi dua orang saksi perempuan setara dengan satu orang saksi laki-laki itu hanya terbatas pada situasi di mana perempuan belum banyak terlibat di ranah publik. Seiring keterlibatan banyak perempuan di ranah publik, termasuk juga dalam urusan transaksi moneter, maka keahlian perempuan dalam hal ini tidak berbeda dengan keahlian para laki-laki. Dalam konteks inilah, Karîman mengatakan bahwa satu orang saksi perempuan juga setara dengan satu orang saksi laki-laki.

Kesimpulan Karîman ini cukup maju dibandingkan dengan penafsiran

Zaynab al-Ghazâlî. Karîman lebih memahami ayat itu sebagai “ayat kontekstual”, meminjam istilah Asghar Ali Engineer, bukan ayat normatif.⁶⁷ Artinya, Al-Qur’an tidak akan menetapkan suatu norma bahwa dalam masalah kesaksian dua orang perempuan setara dengan satu orang laki-laki. Kalau saja Al-Qur’an menjadikan hal itu sebagai norma, niscaya dalam perbincangan masalah kesaksian, Al-Qur’an akan memperlakukan perempuan secara sama. Faktanya, di tujuh ayat yang lain tentang pencatatan kesaksian, tidak satu pun yang menetapkan syarat dua orang saksi perempuan sebagai pengganti satu saksi laki-laki.⁶⁸ Dengan demikian, pada ayat di atas (al-Baqarah [2]: 282) dua orang saksi perempuan setara dengan satu orang saksi laki-laki karena mempertimbangkan situasi dan konteks saat itu yang unik, bukan karena inferioritas intelektual dan moral perempuan (*nâqi-shatu ‘aqlin wa dînin*).

Sedangkan “inferioritas akal dan moral/agama” (*nâqishatu ‘aqlin wa dînin*) sebagaimana disinggung dalam hadis al-Bukhârî di atas tidak bisa serta merta dipahami apa adanya sesuai dengan redaksi hadis tersebut, tapi dengan mempertimbangkan konteks sosial dan dalam kondisi apa hadis itu disampaikan. Ahmîda al-Nîfar⁶⁹ menjelaskan bahwa hadis ini, yang sesungguhnya penekanannya pada perintah bersedekah, muncul dalam suasana lebaran di mana semua orang

⁶⁷ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam* (Yogyakarta: LPSPPA, 2000), hlm. 98.

⁶⁸ Ibid., hlm. 99. Misalnya QS. al-Mâ’idah [5]: 106-107 yang menggunakan *itsnâni dzawâ ‘adlin* (dua orang yang adil) tanpa menyebutkan jenis kelamin tertentu; QS. Al-Nisâ’ [5]: 15 yang menggunakan *fastasyhidû ‘alayhinna arba’atan minkum*. Dalam Bahasa Arab, kata *minkum* mencakup kedua jenis kelamin, dan lain sebagainya.

⁶⁹ Ahmîda al-Nîfar, *Al-Nash al-Dînî wa al-Turâts al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Hâdî, 2004), hlm. 292-295.

⁶⁵ al-Ghazâlî, *Nadzarât fî Kitâbillâh*, Jilid I, hlm. 182-183.

⁶⁶ Hamzah, *Al-Lu’lu’ wa al-Marjân fî Tafsîr al-Qur’ân*, Jilid I, hlm. 116.

berbahagia dan saling bercanda. Begitu juga Rasulullah Saw. bercanda dengan para sahabatnya, termasuk para sahabat perempuan. Bila dicermati pada potongan hadisnya, “...Tidaklah aku pernah melihat orang yang kurang akal dan agamanya sehingga dapat menghilangkan akal laki-laki yang teguh selain salah satu di antara kalian wahai perempuan.” Redaksi ini justru berisi pujian bahwa dengan segala kelemahannya, perempuan memiliki kekuatan menakutkan. Redaksi itu jelas bukan redaksi hinaan dan celaan yang harus ditanggapi dengan perasaan inferior, melainkan gaya komunikasi persuasi yang hendak ditunjukkan Rasulullah untuk menggugah mereka dalam bersedekah.

Selain itu, makna akal dalam hadis tersebut perlu dijelaskan, apakah akal sebagai bakat sejak lahir, atau akal juga bisa dipahami sebagai kemampuan manusia yang bisa dikembangkan atau bahkan bisa punah bila tidak dilatih? Menurut al-Nifâr, makna pertama tidak mungkin lantaran akal sebagai bakat sejak lahir itu hanya urusan Allah. Maka kemungkinan terdekat adalah akal yang bisa tumbuh kembang dan bahkan bisa punah bila tidak difungsikan dengan baik. Itulah yang disebut dengan “akal yang sadar” (*al-‘aql al-wâ‘î*). Pada masa itu, akal perempuan Arab yang hidup dalam masyarakat patriarkal akan lebih banyak pasif dan tidak berkembang karena mereka hanya bergantung pada laki-laki. Dalam konteks persaksian dalam hadis tersebut, akal perempuan kala itu jarang bersinggungan dengan permasalahan kehidupan publik, maka akan lebih lemah dibanding akal laki-laki yang telah berpengalaman dalam hal tersebut. Ini artinya bahwa akal berhubungan erat dengan pengalaman.⁷⁰

Sedangkan makna agama dalam hadis tersebut bisa mengandung dua kemungkinan: agama sebagai bentuk ketakwaan dan agama sebagai ritual ibadah yang diwajibkan kepada laki-laki dan perempuan. Hadis tersebut berhubungan dengan agama dalam makna ritual ibadah (haid dan salat), yang tidak mengganggu kualitas ketakwaan seseorang dan tidak ada hubungannya dengan merendahkan ketakwaan perempuan dibandingkan laki-laki.⁷¹

Tafsir Adil Gender: Problem Perspektif, Bukan Jenis Kelamin

Gambaran dinamika penafsiran dalam uraian sebelumnya menunjukkan bahwa keberpihakan pada jenis kelamin tertentu tidak melulu berhubungan dengan kesamaan jenis kelamin. Artinya, tidak selalu bahwa mufasir perempuan memberikan pemihakan yang luar biasa pada jenis kelamin perempuan, sebagaimana juga tidak selalu mufasir laki-laki memberikan pemihakan pada jenis kelamin laki-laki. Bahwa dalam satu aspek pandangan tafsir yang berkembang dilihat dari perspektif “konflik jenis kelamin” tentu ini tidak bisa digeneralisasi pada seluruh model penafsiran Al-Qur’an yang dilakukan laki-laki pasti “membenci” jenis kelamin perempuan, sebagaimana seluruh model penafsiran Al-Qur’an yang dilakukan perempuan pasti membenci jenis kelamin laki-laki.

Bahwa ada konflik yang menempel dan ditempelkan pada perbedaan jenis kelamin yang kemudian juga dimasukkan dalam pembacaan Al-Qur’an, hal itu mungkin saja terjadi. Ini yang oleh Amina Wadud disebut dengan *prior text*, konteks bahasa dan budaya di mana teks

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

itu dibaca.⁷² Bahasa dan budaya yang berbeda dipastikan akan melahirkan pembacaan yang berbeda pula. Apakah dengan demikian kultur yang dibangun laki-laki yang membaca dan menafsirkan Al-Qur'an dipastikan berdampak pada penafsiran yang akan membenci jenis kelamin perempuan atau sebaliknya?

Mungkin saja jawabannya positif, tapi juga negatif. Karena dari beberapa kasus penafsiran yang diurai dalam sub bab sebelumnya menunjukkan fakta yang berbeda. Tidak seluruh laki-laki yang menafsirkan Al-Qur'an terkait relasi gender dalam Al-Qur'an memiliki kesimpulan yang sama dalam penafsirannya. Bahwa ada mufasir laki-laki yang tampak "tidak berpihak" kepada jenis kelamin perempuan tidak harus dipahami bahwa itu terjadi karena mufasirnya adalah laki-laki. Bagi penulis, sesungguhnya persoalan tafsir terkait isu yang berhubungan dengan relasi gender bukan semata-mata persoalan persaingan antara laki-laki dan perempuan, melainkan lebih berhubungan dengan problem metodologis dalam berinteraksi dengan nash Al-Qur'an.⁷³

Apalagi bila dilihat dari misi utama kehadiran Al-Qur'an tampak jelas bahwa di antara misinya adalah membebaskan perbudakan, baik atas nama kasta ataupun atas nama jenis kelamin. Ini terlihat bagaimana pergeseran paradigma Al-Qur'an dalam menyikapi persoalan perempuan. Pandangan Al-Qur'an era Mekkah tentang perempuan berbeda dengan pandangan Al-Qur'an era Madinah. Posisi perempuan lebih mendapatkan tempat yang layak di Madinah ketimbang

di Mekkah yang cenderung patriarkis.⁷⁴ Ini juga dirasakan 'Umar ibn al-Khaththâb dalam pernyataannya, "Kami masyarakat Quraisy di Mekkah menang terhadap perempuan. Namun setelah kami tiba di Madinah, kami mendapati komunitas yang dikuasi para perempuan. Perempuan-perempuan kami lalu belajar hal itu dari mereka (*Kunnâ ma'âsyira Quraisy bi Makkata naghlibu 'ala al-nisâ'. Falammâ qadamnâ al-Madînah wajadnâ qawman taghlibuhum nisâ'uhum. Fathafiqâ nisâ'unâ yata'allamna minhunna*).⁷⁵

Proses pergeseran dari komunitas yang mengagungkan laki-laki di Mekkah menuju masyarakat yang egaliter tanpa membedakan jenis kelamin di Madinah ini ditunjukkan oleh Al-Qur'an, terutama yang tertuang dalam surah al-Nisâ'. Pandangan egaliter ini selaras dengan tujuan utama Al-Qur'an (*maqâshid al-Qur'ân*) sebagaimana dirumuskan oleh para ahli, termasuk di antaranya oleh Yûsuf al-Qardlâwî. Menurut Qardlâwî, di antara *maqâshid al-Qur'ân* adalah pembentukan keluarga dan berlaku adil terhadap perempuan (*takwîn al-usrah wa inshâf al-mar'ah*) yang salah satu poinnya adalah memperlakukan perempuan secara adil dan membebaskannya dari kelaliman jahiliah (*inshâf al-mar'ah wa tahrîrûhâ min zhulm al-jâhilîyah*).⁷⁶ Dengan demikian, penafsiran dan perspektif yang digunakan sejatinya diselaraskan dengan maksud dan kandungan Al-Qur'an secara umum. *Maqâshid al-Qur'ân* inilah yang menurut para sarjana muslim dianggap

⁷² Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from Women's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 5.

⁷³ Faridah Zumrud, "Al-Mar'ah wa al-Tafsîr al-Dzukurî", <http://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2010/7/1/>, diakses 12 Juni Mei 2015

⁷⁴ Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî, *Fahm al-Qur'ân al-Hakîm: al-Tafsîr al-Wâdlîḥ Hasba Tartîb al-Nuzûl*, Bagian III, (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabîyah, 2013), hlm. 249.

⁷⁵ Lihat catatan kaki nomor 61. Ibid.

⁷⁶ Yûsuf al-Qardlâwî, *Kayfa Nata'âmal ma'a al-Qur'ân al-'Azhîm* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2011), hlm. 96.

sebagai prinsip dasar dalam penafsiran Al-Qur'an.⁷⁷ 'Abduh misalnya menegaskan bahwa tafsir yang tepat adalah tafsir yang didasarkan pada tujuan tertinggi dari Al-Qur'an, yaitu memberikan petunjuk bagi manusia menuju kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Begitu juga yang ditegaskan oleh Ibn 'Âsyûr. Ibn 'Âsyûr melihat bahwa keseluruhan konsep tentang *maqâshid al-Qur'ân* harus disandingkan dengan metodologi tafsir. Meskipun memperjuangkan model *tafsîr bi al-ra'yi*, Ibn 'Âsyûr sangat menolak beragam jenis penafsiran yang bertentangan dengan tujuan Al-Qur'an. Ia menegaskan bahwa tafsir harus dikonfirmasi dengan tujuan pokok Al-Qur'an, dan nilai tafsir harus didasarkan pada dimensi *maqâshid al-Qur'ân*. Ini artinya bahwa mufasir harus memiliki pengetahuan tentang *maqâshid al-Qur'ân*.⁷⁸ Perspektif *maqâshid* inilah yang sejatinya ditekankan guna terwujudnya tafsir adil gender, bukan malah berebut kepentingan laki-laki dan perempuan dengan mengeksploitasi Al-Qur'an. Padahal, bila kita melacak isi dan kandungan Al-Qur'an, nyaris tidak ditemukan firman Allah Swt. yang memojokkan perempuan. Ini lantaran bahwa jenis kelamin bukan alasan untuk meninggikan dan merendahkan status dan martabat seseorang. Beberapa ayat dalam Al-Qur'an menunjukkan posisi yang tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Bahkan bila dilacak, di dalam Al-Qur'an ditemukan beberapa prinsip adil gender yang memosisikan laki-laki dan perempuan

dalam posisi yang setara.⁷⁹ Prinsip adil gender ini didasarkan pada beberapa hal, yaitu: prinsip penciptaan asal-usul manusia (QS. al-Nisâ' [4]: 1); prinsip kesetaraan gender (QS. al-Hujurât [49]: 13); prinsip persamaan beban dan tanggung jawab untuk mewujudkan kehidupan yang baik dengan melakukan kerja-kerja positif (QS. al-Nahl [16]: 97); prinsip kemitraan yang setara (QS. al-Tawbah [9]: 71); prinsip persamaan penghargaan di mata Allah (QS. al-Ahzâb [33]: 35); prinsip saling menjadi pelindung (QS. al-Baqarah [2]: 187); prinsip kerelaan dalam relasi suami istri (QS. Al-Baqarah [2]: 232); dan prinsip saling berbuat/memperlakukan dengan baik (QS. al-Nisâ' [4]: 19). Prinsip-prinsip ini tentu saja memberikan perspektif kepada kita bahwa sesungguhnya Al-Qur'an memperlakukan manusia sebagai manusia, lepas dari perbedaan kelaminnya. Bila kenyataannya demikian, kenapa dalam realitasnya ditemukan perlakuan tidak adil terhadap jenis kelamin tertentu, sementara Al-Qur'an secara tegas menyatakan kesetaraan laki-laki dan perempuan? Idealitas ajaran Al-Qur'an ternyata berjarak dengan realitas kesejarahan di mana nilai-nilai ajaran Al-Qur'an tersebut dilandaskan. Semangat egalitarian Al-Qur'an kemudian berubah menjadi pesan yang kurang menguntungkan perempuan. Dalam istilah Gamâl al-Bannâ, keluwesan dan egalitas Al-Qur'an terkalahkan oleh penyempitan pandangan yang dilakukan fuqaha.⁸⁰ Jika demikian sesungguhnya, tafsirlah yang menjadikan keluwesan Al-Qur'an menjadi sempit. Dan persoalan

⁷⁷ Tazul Islam, "The Genesis and Development of the Maqâshid al-Qur'ân", dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 30, No. 3 (Summer, 2013)

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Husein Muhammad *et.al*, *Modul Kursus Islam dan Gender* (Cirebon: Fahmina Institute, 2006), hlm. 71-74.

⁸⁰ Gamâl al-Bannâ, *Al-Mar'ah al-Muslimah bayn Tahrîr al-Qur'ân wa Taqyîd al-Fuqahâ'* (Kairo Dâr al-Fikr al-'Arabiyy, 2002)

yang paling nyata adalah pada mufasir. Oleh karena itu, diperlukan kerangka baru dalam tafsir yang bisa disebut dengan tafsir adil gender.

Penutup

Gambaran di atas menunjukkan bahwa nyaris tidak ditemukan firman Allah Swt. yang memojokkan perempuan. Perbedaan jenis kelamin bukan alasan untuk meninggikan dan merendahkan status dan martabat seseorang. Beberapa ayat dalam Al-Qur'an menunjukkan posisi yang tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Bahkan bila dilacak, di dalam Al-Qur'an ditemukan beberapa prinsip adil gender yang memosisikan laki-laki dan perempuan dalam posisi yang setara. Sayangnya, semangat egalitarian Al-Qur'an berubah menjadi pesan yang kurang menguntungkan perempuan.

Dalam sejarahnya, peran perempuan muslimah dalam aktifitas akademik bisa ditelusuri hingga pada zaman Nabi Muhammad Saw. Nabi tidak pernah memilah kewajiban mencari ilmu kepada siapa pun. Sehingga semuanya memiliki peran yang sama untuk menimba pengetahuan dari Nabi Muhammad Saw. Di antara mereka ada yang berperan dalam menyebarkan hadis yang diterima dari Nabi Muhammad Saw. Sayangnya, peran dan produk jerih payah mereka tidak terpublikasi dengan baik. Dalam perkembangannya, semangat perempuan untuk terlibat di ruang publik, berdampak pada semakin banyaknya perempuan yang mendalami pengetahuan.

Tidak berbeda dengan yang dilakukan laki-laki, perempuan juga melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an. Dua-nya bahwa perbedaan jenis kelamin berdampak pada cara menafsirkan Al-Qur'an tidak sepenuhnya benar. Dari

beberapa isu yang dikaji dalam uraian di atas terkait isu-isu perempuan, dalam banyak hal tidak berbeda dengan apa yang dilakukan para perempuan sendiri.

Dari uraian di atas, tampak bahwa tidak ada perbedaan pandangan yang membedakan cara berpikir mufasir laki-laki dan perempuan. Tidak sepenuhnya benar bahwa kultur yang dibangun laki-laki yang menafsirkan Al-Qur'an berdampak pada penafsiran yang akan membenci jenis kelamin perempuan atau sebaliknya. Karena dari beberapa kasus penafsiran ayat yang berhubungan dengan isu-isu perempuan baik oleh mufasir laki-laki atau perempuan menunjukkan fakta yang berbeda. Tidak seluruh laki-laki yang menafsirkan Al-Qur'an terkait relasi gender dalam Al-Qur'an memiliki kesimpulan yang sama dalam penafsirannya. Bahwa ada mufasir laki-laki yang tampak "tidak berpihak" kepada jenis kelamin perempuan tidak harus dipahami bahwa itu terjadi karena mufasirnya adalah laki-laki. Persoalan tafsir terkait isu yang berhubungan dengan relasi gender bukan semata-mata persoalan persaingan antara laki-laki dan perempuan, melainkan lebih berhubungan dengan problem metodologis dalam berinteraksi dengan nash Al-Qur'an.[]

Daftar Pustaka

- 'Âsyûr, Ibn. *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Tunisia: Dâr al-Sahînûn, tt.
- Abû Zayd, Nashr Hâmid. *Dawâir al-Khawf: Qir'ah fî Khithâb al-Mar'ah*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabîy, 1999.
- 'Affâf 'Abd al-Ghafûr Hamîd, "Min Ju-hûd al-Mar'ah fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm fî 'Ashr al-Hadîts, *Majallah Kullîyah al-Syarî'ah wa al-Dirâsât al-Islâmîyah*, Vol. 25, (1994), hlm. 170.

- Artikel ini bisa diunduh di <http://qspace.qu.edu.qa/bitstream/handle/10576/9584/140725-04-fulltext.pdf?sequence=4&isAllowed=y>
- Bannâ, Gamâl al-. *Al-Mar'ah al-Muslimah bayn Tahrîr al-Qur'ân wa Taqyîd al-Fuqahâ'*. Kairo Dâr al-Fikr al-'Arabî, 2002.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ân*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Darwazah, Izzat. *Al-Tafsîr al-Hadîts*. Tunisia: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2008.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*. Yogyakarta: LSPPA, 2000.
- _____. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Ghazâlî, Zaynab al-. *Nazharât fî Kitâbillâh*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1994.
- Hamzah, Karîman. *Al-Lu'lu' wa al-Marjân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Kairo: Maktabah al-Syurûq al-Dawliyah, 2010.
- Hassan, Riffat. "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejarah di Hadapan Allah?", *Jurnal Uloom Qur'an*, Vol. 1. (1990/1410 H).
- Islam, Tazul. "The Genesis and Development of the *Maqâshid al-Qur'ân*", dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 30 No. 3 (Summer, 2013)
- Izzat, Hibbah Rouf dan Sa'dâwî, Nawâl. *Al-Mar'ah wa al-Dîn wa al-Akhlâq*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 2000.
- Jâbirî, Muḥammad 'Âbid al-. *Fahm al-Qur'ân al-Hakîm: al-Tafsîr al-Wâdliḥ Hasba Tartîb al-Nuzûl*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabîyah, 2013.
- Jamri, Mansoor al- dan el Efendi, Abdul Wahab (ed.). *Islamisme, Pluralisme, dan Civil Society*, terj. Machnun Hussein. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Marâghî, Aḥmad Mushthafâ al-. *Tafsîr al-Marâghî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2001.
- Megawangi, Ratna. *Membiarkan Berbeda; Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*. Bandung: Mizan, 1998.
- Minhaji, Akh. *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*. Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- Mu'thi, Fathi Fawzi Abd. al-. *Asbabun Nuzul untuk Zaman Kita: Kisah Nyata di Balik Turunya Ayat-Ayat Suci Al-Qur'an*. Jakarta: Zaman, 2011.
- Muhammad, Husein et.al. *Modul Kursus Islam dan Gender*. Cirebon: Fahmina Institute, 2006.
- Nîfar, Aḥmîda al-. *Al-Nash al-Dînî wa al-Turâts al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Hadîy, 2004.
- Qardlâwî, Yûsuf al-. *Kayfa Nata'âmal ma'a al-Qur'ân al-Azhîm*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2011.
- Quthb, Sayyid. *Fî Zhilâl al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1988.
- Qurtubî, Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abû Bakar ibn Farah al-Anshârî al-Khazrajî Syamsu al-Dîn al-. *Al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1963.
- Sabt, Khâlid ibn 'Utsmân, al-. *Qawâ'id al-Tafsîr Jam'an wa Dirâsatan*, 2 Jilid. Kairo: Dâr Ibn 'Affân, t.t.
- Salmân, Abû Ubaydah Masyhûr ibn Ḥasan al-. *'Inâyah al-Nisâ' bi al-Hadîts al-Nabawî*. Saudi Arabia: Dâr Ibn 'Affân, 1994.
- Syahrûr, Muḥammad. *Naḥwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmîy: Fiqh al-Mar'*

- ah. Damaskus: Al-Ahâlîy li al-Taw-zî', 2000.
- Syawkânî, Muḥammad ibn 'Alî ibn Muḥammad al-. *Fathu al-Qadîr*. Kairo: Dâr al-Hâdîy, 2007.
- Thabarî, Abû Ja'far al-. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*. Kairo: Mu'assasah al-Risâlah, 2000.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from Women's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Val, Mohamed Saleck Mohamed. "Al-Mar'ah wa al-Tafsîr: al-Ḥadlir al-Ghâ'ib," *Majallah Âfâq*.
- Yûsuf, Ulfâ. *Hîrah Muslimah fî al-Mîrâts wa al-Zawâj wa al-Jinsîyah al-Mitslîyah*. Tunisia: Dâr al-Sahr li al-Nasyr, 2008.
- _____. *Nâqishatu 'Aqlin wa Dînin: Fushûl fî Ḥadîts al-Rasûl*. Cet. III. Tunisia: Dâr Sahr, 2008.
- Yasîn, Bû 'Alî. *Huqûq al-Mar'ah fî al-Kitâbah al-'Arabîyah Mundzu 'Ashri al-Nahdlah*. Syiria: Dâr al-Thalî'ah al-Jadîdah, 1998.
- Zuḥaylî, Wahbah al-. *Al-Tafsîr al-Wasîth*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1422 H.
- _____. *Tafsîr al-Munîr*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H.
- Zumrud, Faridah. "Al-Mar'ah wa al-Tafsîr al-Dzukurî", <http://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2010/7/1/>.

